УДК 316.7

РИТУАЛ В СОЦИАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

О.Т. Лойко

Томский политехнический университет
E-mail: olgloiko@yandex.ru

Ритуал представлен как способ постижения содержания социальной памяти в архаических и современных культурах, наряду с социокодом и знаком. В статье выделяются и анализируются основные функции ритуала: импликативная, коммуникативная и универсальная. Предлагается вариант решения дискуссионной проблемы возникновения мифа и ритуала. Автор представляет миф как форму бытия социальной памяти, а ритуал — в качестве адекватного герметического постижения ее содержания.

Социальная память способна объединять, консолидировать этносы, нации, общества, социальные группы. Но манифестация этого положения ни в коей мере не выявляет способов реализации данной не только теоретической задачи. Наиболее последовательно представление о социальной памяти способной объединить людей и таким образом презентировать место каждого в памяти, на основе общих доминантных характеристик, обосновал К. Шмид, профессор Фрайбургского университета. "Память, – пишет он, – всегда имела социальное, объединяющее действие, реализующее общность людей как ныне живущих, так и умерших. Одновременно социальная память предполагает глубинную духовную общность между живыми ныне, жившими в прошлом и теми, кто будет жить в будущем" [1. S. 8]. Приведенная цитата, нуждается в определенном пояснении. К. Шмид, для передачи сущности социальной памяти, ее способности стать связующим звеном между поколениями, использует следующую фразу, которая стоит на титульном листе книги: "Gedachtnis, das Gemeinschaft stiftet". Смысл ее отражает достаточно тонкий оттенок в понимании памяти, которая в этом контексте являет себя не просто способом объединения людей, живущих в данном континууме, но особо подчеркивает, что сам процесс объединения-единения, носит глубинный, доминантный характер. Используемый К. Шмидом глагол "*stiftet* (*stiften*)" означает "основывать", "творить", "быть стержнем", вокруг которого, опираясь на него, как бы создается основа единения, корни которой лежат в глубинах становления ментальности, способной объединить не по тем или иным формальным критериям а, опираясь на фундаментальные основания, создающие идентичность человека, группы, народа, этноса. Несмотря на смелость и оригинальность постановки проблемы поиска всеобщих доминант социальной памяти, которые не только объединяют, но и понимаются социумом достаточно однозначно, позиция К. Шмида, не является бесспорной. Он лишь ставит проблему идентичного понимания сущности социальной памяти, не выявляя механизмов ее решения, а основным методологическим инструментарием в его работе выступает метод остенсивно-демонстративного описания.

Мы полагаем, что проблема понимания единого ценностно-смыслового хронотопа социальной памяти предполагает реализацию герменевтического проекта с одной стороны и выяснения активной роли человека в этом процессе, с другой. Причем в данном контексте проблема понимания, постижения, интерпретации содержания социальной памяти влечет за собой еще одну не менее сложную проблематику. Кратко сформулируем ее в форме лаконичного вопроса. Кто способен понять, постигнуть и интерпретировать это содержание? Ответ может быть только один – человек, способный "прочесть" и понять содержание социальной памяти также и даже глубже и точнее, чем его предшественник. Этот процесс может быть реализован лишь в постоянном коммуникационном процессе. Людвиг Витгенштейн достаточно аргументировано показал, что человек осознает себя ("существует для себя") только потому, что вступает в сеть коммуникативных связей с другими людьми. Эту коммуникативную связь он определил как "форму жизни". "Термин "языковая игра" призван подчеркнуть, что говорить на языке – компонент деятельности или форма жизни" [2. С. 90]. Витгенштейн использует в данном случае антропологическую формулировку. Следовательно, чтобы понять содержание социальной памяти, необходимо "включиться" тот пласт деятельности, который и породил ее содержание.

Но существует и еще один, достаточно оригинальный и далеко не всеми философами разделяемый подход к тому, какие из особо значимых событий интеллектуальной истории философских идей станут достоянием социальной памяти человека, сформулированный К. Рэндаллом (C. Randall) в своем исследовании: "Социология философий: Глобальная теория интеллектуального изменения". Он предпринимает оригинальную попытку выяснения значимости теоретических воззрений того или иного философа в зависимости от положения, которое он занимает во всеобщей интеллектуальной сети. Задавая вопрос: "О ком будут помнить?", Р. Коллинз исходит из творческого характера философской деятельности, высказывая предположение о том, что если принять за минимальную единицу интеллектуального изменения 33 года (время смены интеллектуальных парадигм), то, "по крайней мере, столько времени необходимо для того, чтобы в философских предпосылках произошло какое-либо значительное изменение; и требуется, по крайней мере, еще одно или два поколений, чтобы увидеть, дает

ли это изменение структурный вклад в нечто такое, чем могут заниматься последующие интеллектуалы" [3. С. 117]. Лишь проверка временем той или иной интеллектуальной гипотезы, возможно, ее иная интерпретация, испытание герменевтикой, может ответить на вопрос, поставленный Коллинзом: "О ком, или о чем будут помнить" [3. С. 114], а помнить будут лишь в том случае, если не утратят способность понимать ценностно-смысловой мир социальной памяти, зафиксированный в ритуалах, знаковых системах, социокодах.

Для нас особенно важно, что проблема понимания с той или иной степенью адекватности, ставиться в серьезном исследовании не собственно социальной памяти, а одной из ее неотъемлемых составляющих – интеллектуальной истории бытия идей и их создателей.

Основная задача данной статьи посвящена реализации герменевтического проекта, направленного на выявления возможностей адекватного понимания сущности социальной памяти с целью достаточно полного транслирования этого содержания последующим поколениям. Для того чтобы раскрыть внутренний механизм, составляющий содержание ментальной вместимости социальной памяти, необходимо выделить такой пласт культурнорелевантных явлений, которые способны моделировать процесс понимания ее содержания как логически непротиворечивый и последовательный. На разных этапах развития социальной памяти такими явлениями выступают ритуал, знак, социокод.

Начнем с того, что ритуал выступает одной из первых форм, представляющих содержание социальной памяти, которая способна в дописьменной культуре не просто сохранить свое содержание, а адекватно передать его последующим поколениям. Мы в определенной мере разделяем позицию Л.Г. Ионина, который обоснованно критикует понимание ритуала в качестве стандартной устойчивой последовательности действий, имеющей церемониальный характер [4. С. 126]. В этом случае ритуал выступает лишь как внешнее проявление поведения человека, что несколько снижает значимость ритуала в постижении сущности социальной памяти.

По нашему мнению, достаточно перспективным является понимание ритуала в контексте всей социальной жизни человека. Эта позиция наиболее полно представлена работами американских исследователей. В частности, Г. Блумер рассматривает ритуал как путь развития социального движения. "У индивидуального участника (движения – О.Л.) возрастает самооценка, и в результате он ощущает себя важной персоной" [5. С. 201]. Дж. Мид выделяет особую значимость ритуала, выраженного в жесте, в процессе коммуникации. "Социальная коммуникация – сознательное общение жестами, – пишет он, – возникает тогда, когда жесты становятся знаками, т.е., когда они начинают нести для индивидов, производящих их, и индивидов, откликающихся на них, определенные смыслы и значения, касающиеся последующего поведения, производящих их индивидов" [5. С. 215]. Позиция, выработанная американской социологией, позволяет в качестве существенной включить в понимание ритуала ценностно-смысловую составляющую.

На эту особенность ритуала, присущую архаическим обществам, обращает внимание Я. Ассманн [6], рассматривается значимость ритуала и его роль в понимании и последующей трансляции ценностно-смыслового мира социальной памяти. Согласно позиции этого авторитетного исследователя "высоких культур древности", под которыми он понимает в первую очередь Израиль и Египет, культурная память является единственной возможностью сохранить идентичность группы, так как отсутствие широко распространенной письменности, не способствовало сохранению знаний и представлений о прошлом. Разумеется, тотальной неграмотности эти высокие культуры не знали, но те события, которые отражались в повседневной обыденной жизни, зачатую не находили отражение в исторических анналах. Поэтому, вне возможности письменного сохранения повседневных жизненных ситуаций, социальная группа была бы не способна не просто сберечь, но и транслировать последующим поколениям представления о себе самой.

Продолжая анализ значимости ритуала в постижении сущности социальной памяти и адекватной передачи ее содержания от одной группы к другой, находящихся в едином ценностно-смысловом поле, Ассманн выделяет основные "предугаданные, чувственно ощутимые" функции, отражающие своеобразие ритуала – нормативную и формальную. Именно эти функции способны реализовать ритуал в предельно явленном и в силу этого понятном виде: "как сохранение, сообщение, вызов, или в качестве поэтической формы, ритуальной инсценировки и коллективной партиципации" [6. S. 56].

Поэтическая форма во всем многообразии мнемотехнических целей, идентифицирует явленное в ритуале знание с той целью, чтобы его содержание было понятно всем участникам ритуального процесса, активно и непосредственно переживающих развертывающееся на их глазах ритуальное действие. Ритуальная инсценировка предполагает, что факты общего знания, отраженные в содержании социальной памяти, постоянно повторяются голосом, телодвижениями, жестами, танцем, ритмом и ритуальными взмахами руками. В ритуальных действиях человек выступает не как сторонний наблюдатель, а как активный участник события. Причем в самом процессе со-бытийности он как бы переносится из модальности аподиктической, в рамках которой событие уже свершилось, в модальность деонтическую, события которой развиваются "здесь и сейчас" и от самого субъекта действия зависит его благополучный или, напротив, трагический исход.

В этом случае происходит своеобразная сублимация ритуала: из действия "для всех", он превращается в действо, таинство для посвященных. Сам

процесс ритуального действия в его партиципальной форме осуществляется под руководством профессионально подготовленных учителей, шаманов, гуру. Понимая, насколько процесс участия в партиципальных действиях зависит от личностных качеств его организаторов, Я. Ассманн задается риторическим вопросом: "Каким образом группа выбирает тот раздел, часть культурной памяти, руководство которой она доверяет отдельным специалистам? Ответ может быть следующим: через совместное решение и персональный выбор" [6. S. 57].

Это положение известного ученого слишком поспешно производит заведомо субъективную аберрацию объективного содержания ритуалов социальной памяти как ритуалов приобщения к культурным смыслам и ценностям, само содержание которых зависит лишь от совместных решений и персонального выбора.

Возникает вопрос – чей персональный выбор и чье решение определит форму и способ парципиации? Далеко не во всех положениях, выдвинутых Я. Ассманном можно согласиться, но, несомненным достоинством его концепции ритуала является тщательная, обоснованная его классификация (по форме и содержанию) как способа сохранения культурной памяти дописьменных эпох. Одновременно, вряд ли можно принять предложенную классификацию ритуала лишь по, с одной стороны, формально – неформальным признакам, когда не задан критерий, что и на каком основании позволительно считать формальным, а что неформальным признаком. С другой, выявление таких функций как сохранение, вызов и сообщение, без должного методологического обоснования, может представить лишь ограниченное инновационное пространство для дальнейших научных рецепция ритуала. Но, если следовать лишь полученным выводам, то напрашивается вопрос о том, имеют ли место в современной памяти ритуалы, при помощи которых возможно донести остенсивную ясность ее содержания.

Как бы предчувствуя подобное возражение, Я. Ассманн, для более точного и полного описания значимости ритуала в сохранении содержания памяти, вводит трикстерного альтер-эго ритуала – праздник. "В ритуальном действии и празднике посредством регулярного повторения, осуществляется возобновление идентификации на уровне знания для непрекращающейся культурной самоидентификации социума" [6. S. 57].

Введение философемы праздника позволяет Я. Ассманну выйти из затруднительного теоретического положения и, таким образом, разделить своеобразную "сферу действия" ритуала и праздника в постижении мира социальной памяти. "Ритуальное повторение в этом случае обеспечивает когерентность группы в пространстве и времени. Посредством праздника, как примитивной формы организации культурной памяти, связываются временные формы дописьменных культур как повседневности и праздника" [6. S. 57]. Тем самым автор разделяет функциональную значимость праздника и ритуала в архаических дописьменных культурах. Отдавая ритуалу право обеспечения "когерентности" группы, что позволяет говорить о глубинной укорененности ритуала в культурной памяти, праздник приобретает тем самым особую легитимность на фиксирование, повторение и, вследствие этого, передачу внешних, профанных явлений памяти.

Научная позиция, достаточно ангажированная в современной литературе, рассматривает ритуал как определенную сложную форму символического действия, имеющего собственную семантику, позволяющую непосредственно зафиксировать содержание происходящего и передать его смысл последующим поколениям. Наиболее полно она представлена в исследованиях Ю.М. Лотмана [7]. Не ставя перед собой цель изучения ритуала как такового, он анализирует ритуал в качестве особой формы памяти, позволяющий включить его в семиотическую ситуацию, в рамках которой постоянно происходит акт семиотического осознания. В этом случае факт реального существования семиотических объектов приобретает особый статус "значимых или незначимых" объектов. Реальное существование в данном случае, ритуала, как бы отступает на задний план, приобретая значимость для культуры и, соответственно, памяти прошлого. Для культурно-исторических реалий настоящее ритуала должно пройти своеобразное перекодирование, чтобы стать содержанием существующей в актуальном бытии социальной памяти. Процесс осуществления перекодирования, по справедливому высказыванию Ю.М. Лотмана, может реализовываться путем отождествления "жизненных ситуаций с мифологическими, а реальных людей – с персонажами мифа или ритуала. На разных этапах культуры таким последующим кодом может явиться этикет или ритуал" [7. С. 80].

Для нашего дальнейшего исследования большое значение имеет замечание Ю.М. Лотмана о глубинном бытии, которое имеет свои эквиваленты в ритуале. Именно это обладающее подлинным бытием содержание ритуала и может быть внесено в гипотетическую модальность социальной памяти. В статье "Альтернативный вариант: бесписьменная культура или культура до культуры?" Ю.М. Лотман [7] отмечает особую значимость именно ритуала в плане сохранения содержания памяти в отсутствии культуры письма. "Для памяти такого рода, – отмечает он, – ориентированной на сохранение эксцессов и происшествий, письменность необходима. Культура такого рода постоянно умножает число текстов: право обрастает прецедентами, юридические акты фиксируют отдельные случаи – продажи, наследства, решения споров, причем каждый раз судья имеет дело с отдельным случаем. Этому же закону подчиняется и художественная литература. Возникает частная переписка и мемориально-дневниковая литература, также фиксирующая "случаи" и "происшествия" [7. С. 346]. В этом случае запоминается единичные явления, которым придается определенная, иногда достаточно

субъективная значимость. Одним из доказательств подобного перформанса памяти является неоконченный спор о том, кто же явился победителем в Бородинском сражении. В зависимости от позиции рассказчика, участника этого конкретно-исторического события, русского или француза – ответ будет диаметрально противоположным, причем этот ответ находит свое отражение в текстовых источниках, где сам факт свершения битвы при Бородине выступает как событие, историческая реальность которого не вызывает сомнения. Именно как событие экстраординарное, оно достаточно прочно укоренилось в социальной памяти в ее аподиктической модальности.

В этом отношении мы позволим себе утверждать, что социальная память вмещает в свое содержание воспоминания о события незаурядных, о тех, которые мы называем экстраординарными и сообщение о которых, обычно достаточно объемно представлено в письменных текстах. Но это все касается письменной памяти. А если, как достаточно смело, предлагает Ю.М. Лотман, представить себе возможность другого типа памяти, в которой сохраняются сведения о порядке, а не о его нарушениях. Такого рода память будет строго фиксировать то, что было ритуалом повседневной жизни, отражало ее упорядоченную обыденность. В этом случае на первый план выступит порядок, обычай, календарь, фиксирующий происшедшие события и "ритуал, позволяющий все это сохранить в коллективной памяти" [7. С. 347].

Архаическая культура, ориентированная на многократное повторение содержания того или иного события в исторической памяти создает иные мнемические средства, на роль которых могут претендовать как природные, так и искусственно созданные человеком. Основная цель данных мнемокодов сохранить и передать содержание исторической памяти с наименьшей фальсификацией. Соответственно и память, которая способна достаточно длительное время хранить воспоминание о давно прошедшем событии, но не ставшем явлением истории, в силу того, что оно не совершило перехода от аподиктической в деонтическую модальность, становится памятью сакральной. В этом отношении мы полностью разделяем позицию Ю.М. Лотмана, отмечающего, что сакрализация памяти устанавливает более прямую и непосредственную связь с комплексом действия для коллектива, которые соответствуют данной ситуации. "Поэтому, не зная ритуалов, не учитывая огромного числа календарных и иных знаков (например, длины и направления тени, отбрасываемой данным деревом или данным сооружением, изобилия или недостатка листьев или плодов в данном году на определенном сакральном дереве и др.) мы не сможем судить о функции сохранившихся сооружений" [7. С. 347].

Еще одной характеристикой памяти, которая раскрывает ее содержание в ритуале, является гипотетическая модальность социальной памяти, означающая, что в ритуале не просто сохраняется и передается воспоминание о событии, продолжающемся "здесь и сейчас", ритуал позволяет, как отмечает Ю.М. Лотман, осуществлять футурологический эксперимент, как обращение к божеству за помощью в осуществлении выбора. Сущностная нефальсифицируемость гипотетической модальности социальной памяти, футурологическая ориентация, наиболее тесно связывает память, фиксирующуюся в ритуале с активным поведением человека, но само это поведение демонстрирует высшую степень понимания бытия "человека разумного", знающего законы бытия исторической памяти в ритуале.

В этом случае именно ритуал, позволяет все это сохранить в коллективной памяти. Взаимосвязь ритуала и поведения способствуют раскрытию его регулирующе-нормативной функции, которая выражается в постоянном повторении социальных действий согласно правилам, которые предписываются фактом наличия священных предметов. Эта позиция в понимании сущности ритуала, разрабатываемая Б. Малиновским позволяет установить сакральную сущность ритуала, но не выявляет его значения для понимания сущности ритуала как способа непосредственной трансляции ценностно-смыслового мира памяти. В работе К. Леви-Стросса [8] ритуал рассматривается как своеобразный "язык", знаковая система, позволяющая понять металингвистические способы коммуникации, когда отправителем и получателем коммуникативного послания являются одни и те же субъекты. Важным моментом ритуала является наличие в нем оппозиции "верха и низа". Последнее, как пишет К. Леви-Стросса, "выражается в большом количестве запретов: накрывать сосуд, содержащий пищу, каким-либо предметом, на который возможно наступить или сесть; садиться или ставить ноги на подушку, класть голову на подушку для сидения" [8. С. 266]. Система запретов, фиксирующаяся в ритуале, помогает сохранить содержание социальной памяти, сознательно элиминируя возможные инновационные нововведения. Эта идея позволила Э. Личу обратить внимание на факт своеобразного "выхода" ритуала за пределы сакрального действия, что помогло выстроить своеобразное ритуальное действие, направленное на установление непосредственный коммуникативных связей, в которых "мы участвуем в ритуалах для того, чтобы передать коллективное послание себе же самим" [9. С. 347].

Налицо достаточно перспективная концепция исследования ритуала, которая, в определенном отношении отталкиваясь от позиций Лотмана-Ассманна об укорененности ритуала в дописьменных архаических культурах, и, соответственно, фиксирующих мнемические способы передачи ее содержания в ритуале. Исследовательская программа Э. Лича позволяет "перенести" специфические характеристики ритуала как способа сохранения и передачи памяти, в иную социокультурную парадигму и проанализировать роль ритуала в коммуникативных процессах. Применяя металингвистические способы коммуникации, разработанные Леви-Строссом, и имплицируя его идеи к музы-

кальной культуре, Лич пришел к совершенно иным интерпретациям ритуала. Истоком ритуала, согласно его позиции выступают "мифологические предки". Само ритуальное действие определяется "дирижером" (отдаленно напоминающим профессионалов, избранных для проведения парципации согласно Я. Ассманну, стираются грани между исполнителями и слушателями. Но, перенесенный в иные социокультурные условия, ритуал утрачивает свои самые важные характеристики, такие как нефальсифицированность, глубинная укорененность в исторической памяти, гипотетичность, которая в ритуальном действии преобразуется в деятельность по предсказанию будущего.

Проанализированные в данной статье теоретические подходы к ритуалу как способу сохранения и передачи содержания социальной памяти, позволяют подвести некоторые итоги, фиксирующие сущность ритуала в герменевтической парадигме. Во-первых, ритуал в силу своей непосредственности фиксации содержания памяти, характерной для дописьменных культур, позволяет явить в своем содержании сущность события, отражающегося в социальной памяти, слабо подвергающейся герменевтической интерпретации. "Холодное" (Я. Ассманн, основываясь на позиции К. Леви-Стросса) воспоминание наиболее полно представляется в ритуале [6. S. 66]. Это холодное воспоминание формирует более устойчивое содержание памяти, в меньшей мере подверженное девальвации. Во-вторых, ритуал, включая в свое содержание активное действие (жесты, танцы, определенные магические движения), более ориентирован на активность человека, который в ритуале, как уже было отмечено переносится не в деонтическую, а в гипотетическую модальность, обретая именно там свою сублимированную идентификацию.

Но, было бы серьезной теоретической ошибкой рассматривать ритуал лишь в контексте дописьменной культуры архаического общества. Ритуалы продолжают свое бытие в современном хронотопе. И если для архаических социальных структур, в силу адекватного "прочтения" содержания ритуала не возникала потребность понимания его сакрального содержания, то современная эпистемологическая ситуация понимания сущности ритуала с необходимостью ведет к его герменевтическому "прочтению" смысла и сущности ритуала. В этом отношении достаточно авторитетной является позиция В. Тэрнера [10], который, проводя полевые исследования жизни африканского племени ндембу. Но сама же специфика его научной деятельности привела к необходимости не просто описывать, а понимать ритуальную жизнь племени. Тэрнер пишет, что лишь после того, как он стал заниматься ритуалом, с его глаз спали теоретические шоры и он, ощутив себя прозревшим, научился воспринимать многие из аспектов культуры ндембу, которые прежде были невидимы. От остенсивной явленности ритуала, он переходит к пониманию его сущности. Ритуал, по его мнению, помогает восстановить социальные связи. "Где бы ни найти циклическую социальную систему, там же непременно будет найдена и социальная драм. А там, где есть социальная драма, там с полной вероятностью могут присутствовать ритуал или церемониальные институты восстановления" [10. С. 27].

Сама же герменевтика ритуала может быть достаточно перспективно понята исходя из анализа следующих функций ритуала. Первая – импликативная, в рамках которой выстаивается определенная связь действующего субъекта и содержания ритуала, где антецедент (содержание ритуала) и консеквент (участник ритуала) в определенном подстраиваются друг к другу. На этом этапе выявляется важная особенность ритуального действия. Субъект, обладающий определенной метальной вместимостью, совершает свой индивидуальный выбор: принять или не принять содержание ритуального действия. Само содержание выбора детерминировано так же способностью человека понять или не понять содержание ритуала.

Импликация позволяет субъекту осуществить процедуру свободного выбора модели своего ритуального поведения, но не позволяет его осуществить. Последнее возможно лишь в процессе реализации второй, коммуникативной функции ритуала, в которой происходит закрепление принадлежности субъекта к данной ритуальной группе и соответственно, участие в ритуале. Две первые, выявленные в работе, ритуальные функции, проявляются как в реализации сакральных религиозных ритуалов, так и светских. Третья функция, которую можно определить как универсальную, вбирая в свое содержание предшествующие ритуально-функционирующие спецификации, проявляется наиболее последовательно именно в ритуалах, носящих светский характер. Универсальная функция ритуала наиболее полно раскрывается в светских ритуалах (церемонии, инаугурации, рауты и т.д.) и позволяет при условии их адекватного понимания воссоздать то непосредственное понимание, которое выступает в качестве общего ментального поля социальной памяти.

Представленное в статье понимание функциональной значимости ритуала позволяет предложить вариант решения дискуссионного вопроса о соотношении мифа и ритуала. Э. Лич, В. Тэрнер полагали, что ритуал выступает первичной формой фиксации сакрального, а миф является лишь его закреплением, своеобразной реализацией. Согласно этой позиции отношение мифа и ритуала – это еще одна из модификаций отношений между формой и содержанием. В этом случае ритуал выступает формой сакрального, которое является в мифе. Но, как ранее уже было установлено, содержание ритуала не ограничивается лишь сакральным. Ритуал может с той же степенью реальности отражать и профанное, способное являться в смеховой, повседневной мифологизированной форме. Позиция Тэрнера-Лича игнорирует такую возможность и тем самым несколько ограничивает возможности

постижения сущности ритуала, трансляции ее содержания последующим социальным группам.

Иное отношение ритуала к мифу отражается в исследовании Б. Малиновского, который полагал, что миф является первичным по отношению к ритуалу. Эта научная позиция, отдавая пальму первенства содержанию (миф), в определенной мере игнорировала форму проявления первых всплесков духовности человека (ритуал).

Мы полагаем, что эта дискуссия может быть конструктивно решена при условии принятия мифа в качестве формы явленности бытия социальной памяти, а ритуала – как способа адекватного герменевтического прочтения его содержания. В этом контексте феноменологический анализ мифа диалектически дополняется герменевтическим постижением его содержания, что позволяет представить ментальное поле социальной памяти человека в более широком и, одновременно, глубинном контексте.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Schmid K. Vorwort // Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet. – München-Zürich, 1985. – 125 S.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования. Философ. работы. – М.: Наука, 1994. – Ч. 1. – 432 с.
3. Коллинз Р. Социология философий: Глобальная теория интеллектуального измерения. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. – 1281 с.
4. Ионин Л.Г. Социология культуры. – М.: Логос. 1996. – 280 с.
5. Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 496 с.
6. Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühren Hochkulturen. – München: Verlag C.H. Beck, 2000. – 344 S.
7. Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров: Человек. Текст. Семиосфера. – М.: Наука, 1996. – 447 с.
8. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Педагогика-Пресс, 1994. – 546 с.
9. Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. Пер. с англ. – М.: Издат. фирма "Восточная литература" РАН, 2001. – 214 с.
10. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М.: Наука, 1983. – 277 с.

УДК 316:37